

USUS PAUPER E O HÁBITO COMO MODELO DE GOVERNABILIDADE DA VIDA: POR UMA POSSIBILIDADE DE PROFANAÇÃO DA SACRALIDADE DOS DISPOSITIVOS

USUS PAUPER AND THE HABIT AS A LIFE GOVERNABILITY MODEL: FOR THE POSSIBILITY OF DESECRATION OF SACREDNESS OF DEVICES

Oswaldo Estrela Viegaz¹
Helio de Negreiros Penteado Filho²

RESUMO

As proposições cristãs no mundo ocidental formam um emaranhado intrincado para compreensão da sociedade e de sua forma de constituição. Giorgio Agamben, em continuidade aos seus estudos na esteira do “*Homo Sacer*”, nos traz como a tradição da cristandade e a altíssima pobreza franciscana são elementos essenciais na formação e constituição não somente do Estado Moderno, como igualmente da forma-de-vida em sociedade, cujas investigações nos permitem abordar alguns pontos e conceitos tratados pelo filósofo italiano que, num contexto amplo, podem nos permitir pensarmos em saídas ao estado de exceção permanente provindo da captura da vida nua pela biopolítica através do uso comum e da desativação dos dispositivos através da profanação de sua sacralidade.

Palavras-Chaves: Altíssima Pobreza. Usus Pauper. Forma-de-Vida. Profanação. Governabilidade.

ABSTRACT

Christian propositions in the western world form an intricate tangle for understanding society and its form of constitution. Giorgio Agamben, continuing his studies in the wake of “*Homo Sacer*”, brings us as the tradition of Christianity and the very high Franciscan poverty are essential elements in the formation and constitution not only of the Modern State, but also of the way of life in society, whose investigations allow us to address some points and concepts dealt with by the Italian philosopher that, in a

¹Mestrando em Filosofia do Direito e Teoria do Estado pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP). Bacharel em Direito pela Universidade Nove de Julho (2014). Licenciado em História pelas Faculdades Integradas de Guarulhos (2009). Bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Advogado em São Paulo. São Paulo, Brasil. E-mail: o-viegaz@uol.com.br

²Doutorando em Filosofia do Direito e Mestre em Direitos Humanos (2016) pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Bacharel em Direito (1994) pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP). Advogado e Mediador na AGR - Ágora Mediação e Desenho de Solução de Conflitos. São Paulo, Brasil. E-mail: helio.penteado@gmail.com

broad context, may allow us to think of ways out of the permanent state of exception arising from the capture of naked life by biopolitics through common use and the deactivation of devices through the desecration of his sacredness.

Keywords: Very High Poverty. *Usus Pauper*. Life-Form. Desecration. Governance.

1 INTRODUÇÃO

O deslumbre de Giorgio Agamben pela perspectiva humana é latente em suas obras, propondo-se a estudar corriqueiramente as inquietudes e angústias do homem moderno partindo sempre da busca de uma gênese antiga capaz de adentrar nos meandros da vida e de explicar sua representação na sociedade. Tal modelo repassa pelos períodos mais significativos da humanidade e consagram no estudioso sua forte preocupação com a história para alcançar o homem, isto é, não é possível simplesmente apreender todas as vicissitudes postas na modernidade sem que se tenha, em contrapartida, um profícuo estudo do passado e de suas raízes, de como o desenvolvimento da humanidade ocorreu a ponto de certas características e aspirações encontrarem-se desde os mais remotos ancestrais do homem.

A presença da religiosidade encontra-se em todas as sociedades e, de forma decisiva, forneceram ao ocidente as bases necessárias para sua formação política, social, econômica, jurídica e cultural. Sua mera menção na realidade mundana já transformava as relações postas, não sendo diferente no ocidente mesmo na modernidade, em que até o Estado imprime em suas características pontos fundantes do sagrado, seja em seus ritos, rituais, formas e estruturação, seja nos dispositivos e regramentos que nos conduzem em sociedade.

Quando a religião possui a dualidade de pertencimento ao privado e ao público, tem-se que as relações estabelecidas em ambos os locais devem ser regradas conforme os ritos sagrados, estipulando-se que tanto na forma privada como na pública as formas fossem respeitadas e seguidas. A questão doméstica, inclusive, exerceria posteriormente grande influência nas determinações econômicas, isto porque a *oikonomia* – do grego *oikos*, “casa” – se colocará como fundamental para o estabelecimento da economia pública enquanto prolongamento da privada: a economia doméstica – caracterizada como um complexo organismo de múltiplas situações – e suas relações foram essenciais para o posterior desenvolvimento da

economia enquanto fator político, não deixando, porém, de encontrar-se em estreita ligação com a religião.

Esta relação do mundo antigo persistiu, ainda que as religiões antigas não tenham acompanhado os passos de seus povos. As relações entre religião e história da humanidade devem ser vistas com especial interesse, uma vez que muitas das regras estabelecidas foram acompanhadas pela sociedade e alcançaram, inclusive, as manifestações públicas, tornando a vida religiosa fundamental para compreensão da vida em sociedade e de suas instituições. É neste sentido que devemos procurar uma maneira de entender como o Ocidente se insere no mundo contemporâneo e de como diversos aspectos da religiosidade necessitam ser profanados, serem colocados de volta no lugar comum dos homens para seu uso enquanto hábito fomentador de uma forma-de-vida possível e estruturante.

O objetivo central deste artigo é, através das obras “Altíssima Pobreza: Regras Monásticas e Forma de Vida” e “O Uso dos Corpos”, respectivamente integrantes da Coleção Homo Sacer IV, 1 e 2, trabalhar como o conceito de *usus pauper* oriundo do franciscanismo pode ser tido enquanto fundamento para se pensar na profanação dos dispositivos sagrados da *oikonomia* e da *stasis*, fundamentais à biopolítica e, através disso, em abandonarmos o estado de exceção com o uso comum dos dispositivos, agora inseridos no profano.

2 REGRA, FORMA-DE-VIDA MONÁSTICA E O HÁBITO

Quando Agamben se propõe a estudar a constituição das regras monásticas e da forma de vida, procura nesta genealogia religiosa encontrar pontos nos quais sejam possíveis estabelecer uma racionalidade que caminhe no sentido de reformular as relações entre a ação humana e a norma, entre a regra e a vida, levando-se em consideração, para tanto, que a modernidade encontra-se em grau no qual o que se tem é a (im-)possibilidade de se conceber essa distinção – a indistinção entre regra e forma de vida já se tornou a essência do modelo biopolítico do estado de exceção vigente –, gênese essa que pode ser apontada pelas relações em que o monasticismo encontrou sua fundamentação de existência, sua forma de vida que se implica na *regula vitae* da existência monástica e das relações que se estabelecem em suas diversas maneiras de (con-)viver na comunidade eclesial, que levam o filósofo italiano

a indagar-se: “o que é uma regra, se ela parece confundir-se sem resíduos com a vida? E o que é uma vida humana, se ela já não pode ser distinguida da regra?” (AGAMBEN, 2014, p. 16).

Estas inquietações permeiam as considerações de Giorgio Agamben sobre a vida monástica existente na Idade Média e nos seus desdobramentos na constituição da comunidade eclesial reunida em torno de regras que estabeleciam os parâmetros de convivência dentre aqueles que se encontravam sob o comando cristão. Os monges, reunidos em grupos, colocavam-se ao dispor das regras de convivência, em que o “morar junto” possuía significado muito mais complexo do que aquele que designa a simples convivência pacífica dentre seus membros, não apenas compartilhando o lugar e as vestes em comum, mas se caracterizava, principalmente, pelo *habitus*, em que o homem passa a viver conforme o habitar, um local de ação, de forma de agir formado por regras básicas, coincidindo neste local a regra e a vida dos monges, confundindo-se a tal ponto que se tornaria impossível sua distinção entre a forma de vida e o hábito.

Giorgio Agamben procura apontar que tanto a regra como a vida, nesta conjectura, perdem seu significado e, com isso, tem-se uma terceira via, que identifica-se como a forma-de-vida, que se constitui como a tentativa de estabelecimento da vida totalmente fora do direito, uma vida na qual não se tem propriedade e sim o uso comum – o que torna-se claro com o *habitus* cenobítico: o habitar mais do que o compartilhamento de um lugar comum, mas sobretudo a vida segundo aquele lugar comum, a regra segundo a vida e a vida segundo a regra neste lugar comum – constituindo o viver monástico não como local físico determinado pela abadia, ultrapassando qualquer relação existencial com algo físico e tornando-se, de outra via, a existência imaterial dos monges, em que “o cenóbio não nomeia apenas um lugar, mas sobretudo uma forma de vida. [...] Uma vez abandonada a exceção anacorética, o problema do monaquismo será cada vez mais o de constituir-se e afirmar-se como comunidade ordenada e bem governada” (AGAMBEN, 2014, pp. 23-4).

Aqui o *habitus* resguarda seu significado maior quando colocado em conjunto com o caminho para que sua contemplação se materialize: por meio da liturgia, em que o divino adentra no humano e – na indistinção do sagrado e do profano –, se torne a essência basilar na qual o regramento do monastério é fundamentado segundo os preceitos do cristianismo. Essa materialização ocorre de forma controlada e a vida

passa a ser regrada por horários – *horologium vitae* –, com a meditação sendo a memorização da palavra de Deus. A oração recitada – e aqui vemos a importância destinada à oralidade enquanto forma de materialização da palavra de Deus, da liturgia enquanto manifestação do divino no profano – deveria respeitar o minuto de início, a duração e o fim, da mesma maneira que o trabalho enquanto espaço pessoal de reflexão. Trabalhar e orar tornou-se a regra de existência dos mosteiros.

E, se a liturgia cristã, que culmina na criação do ato litúrgico e do *cursum horarum* [liturgia das horas], foi eficazmente definida como uma “santificação do tempo”, em que cada dia e cada hora são constituídos como “memorial das obras de Deus e dos mistérios de Cristo”, o projeto cenobítico pode ser mais precisamente definido, ao contrário, como uma santificação da vida por meio do tempo (AGAMBEN, 2014, pp. 34-5).

Portanto, nesta definição agambeniana, o *habitus* se constitui como o “aparecer”, em que a forma qualifica o ser que é o homem de fé transformado por Cristo e vivendo – pela liturgia do *horologium vitae* – conforme os preceitos do cristianismo. A vida – concentrada em Cristo – é santificada pelas horas, haja vista que o tempo, enquanto fator primordial na regulação da vida cenobítica, se torna a forma na qual a *Opus Dei* se materializa, inserindo-se no mundo profano todas as manifestações de Deus e de Cristo como partes elementares do tempo mundano, constituindo-se a partir deste pressuposto a inserção do cristianismo em todos os momentos da vida humana enquanto fator histórico indissociável da própria vida humana: o tempo é santo e, assim sendo, destinado à glorificação das obras de Deus e dos mistérios de Cristo.

A *Opus Dei* é a manifestação da liturgia “como o exercício da função sacerdotal de Cristo. Nela, os sinais sensíveis significam e, cada um à sua maneira, realizam a santificação dos homens; nela, o Corpo Místico de Jesus Cristo – cabeça e membros – presta a Deus o culto público integral” (VATICANO, 1963), tornando a obra de Deus presente na terra, manifestando-se no profano enquanto parte indistinguível do divino, tornando assim o trabalho sacerdotal no mosteiro parte presente da própria *Opus Dei*, por trazer na oração – e na oralidade das magnificências de Deus – a materialização de sua obra.

Para o monge cristão que se encontra no mosteiro sua vida não está inserida no campo da *obligatio* – da obrigação, que se origina no direito como forma de

cumprimento da norma, da lei, cumprindo determinados atos e abstendo-se de realizar outros –, mas sim na *devotio* – no voto que, em termos gerais, é totalmente desprovido de objeto, isto porque seu único conteúdo é a produção do *habitus* na vontade e, no vazio de objeto, torna capaz de manifestar-se uma forma de vida comum, com a concretização de um *officium* – sem que esse ponto guarde qualquer referência com a lei, “no sentido de que não se refere imediatamente a determinada ação ou determinada série de atos, mas sobretudo ao vínculo que ele mesmo produz na vontade” (AGAMBEN, 2014, p. 66), fazendo com que a vontade crie o vínculo com o habitar e o voto seja ele próprio seu objeto.

Devemos indicar, de plano, que Giorgio Agamben não enxerga na religião o seu sentido próprio indicado por muitos estudiosos em que sua definição encontra-se no *religare*, religação entre o homem e deus. Sua possibilidade está, de outra forma, na profanação, na desativação do dispositivo que traz ao uso comum dos homens aquilo que estava na esfera do sagrado. Ao possibilitar-nos essa distinta visão, o filósofo italiano propõe então uma mudança na forma de vida, abrindo o espaço para um novo uso comum daquilo que antes pertencia unicamente à esfera do sagrado e que foi posto novamente no profano.

Isso faz com que também o hábito ganhe um escopo diferente se tomamos por exemplo a obra (*opus*) e colocarmos em evidência o seu resultado, teremos que esta não será uma potência no sentido agambeniano do termo, ou seja, algo que se realiza e se esgota em si, mas o lugar em que hábito e potência coincidem e ainda estão de certa forma presentes e, por consequência, em uso.

Contra tal tradição, é necessário pensar o ser-em-uso como diferente do ser-em-ato e, ao mesmo tempo, restitui-lo à dimensão do hábito, mas de um hábito que, enquanto se dá como uso habitual e é, portanto, sempre já em uso, não pressupõe uma potência que deva, a certa altura, passar para o ato, pôr-se em obra (AGAMBEN, 2017a, p. 83).

O filósofo italiano faz importante diferenciação entre o uso e o ato, sobretudo para considerarmos dentro do contexto da potência e do hábito, algo que teremos a oportunidade de melhor considerar nas próximas linhas.

O que nos comporta aqui ainda em tratar está na dimensão da regra monástica como forma de compreensão do próprio hábito, isto porque a regra não faz o direito e nem a fé, encontrando-se num limiar de indiferença entre vida e regra [*regula et vita*].

Regra da fé³ é aquela pela qual se crê, enquanto a regra de vida é aquela pela qual se vive, tendo aqui a resposta ao questionamento primeiro levantado por Agamben – o que é uma regra, se ela parece confundir-se sem resíduos com a vida? E o que é uma vida humana, se ela já não pode ser distinguida da regra? – tornando a indistinção ainda mais latente neste caso: sendo a regra de vida aquela pela qual se vive, a forma-de-vida do devoto cristão é viver segundo o próprio Cristo, nas regras do Santo Evangelho.

Este modelo no qual a forma-de-vida se fundamenta nos ensinamentos evangelistas trará grandes implicações dentre os devotos monges cristãos e a Cúria Romana quando Francisco e seus adeptos passam a questionar a forma-de-vida eclesiástica, que havia transformado a liturgia e o ofício em sua prática por excelência. Os desdobramentos deste embate constataremos partindo dos ideais franciscanos e de sua posição quanto à altíssima pobreza enquanto forma-de-vida não-jurídica, ou seja, o *usus pauper* como fundamento primeiro das possibilidades de existência.

Temos, então, que será na indistinção entre a regra e a vida que a forma-de-vida aparecerá, em seu limiar de indiferença exceção, na qual encontra sua regulação no voto enquanto simplesmente voto: vazio de conteúdo, em que seu único objeto é a vontade manifestada enquanto forma-de-vida comum a todos os monges.

Uma vida, que não pode ser separada de sua forma, é uma vida para a qual, em seu modo de viver, está em questão o próprio viver e, em seu viver, está em jogo sobretudo, seu modo de viver. O que significa essa expressão? Ela define uma vida – a vida humana – na qual cada um dos modos, dos atos e dos processos do viver nunca são simplesmente fatos, mas sempre e sobretudo são possibilidades de vida, sempre sobretudo potência. (AGAMBEN, 2017a, p. 233).

O modo de vida encontra-se implicada no próprio viver, tornando a vida então uma possibilidade, uma potência, não algo que encontra-se encerrado em si como um fato em que toda a potência já foi realizada.

³ Neste sentido podemos definir: “Assim como nos sintagmas *regula iuris* e *regula fidei*, o direito e a fé não são regidos pela regra nem dela derivam, mas, ao contrário, da mesma maneira é possível que no sintagma *regula vitae* não seja tanto a forma de vida que deriva da regra, mas a regra, da forma de vida. Ou, talvez, deveríamos dizer antes que o movimento vai nos dois sentidos e que, na incessante tensão para a realização de um limiar de indiferença, a regra se faz vida na mesma medida em que a vida se faz regra”. (AGAMBEN, 2014, p. 77).

Colocado desta maneira, podemos então considerar a própria questão do hábito e sua implicação na vida, já que não estaríamos simplesmente diante de uma obra e de um ato, sobretudo colocando em evidência o uso como forma de hábito, isto é, ambos como forma de vida, sendo então que o uso se coloca como aquilo que dará “vida” ao hábito, possibilitando por isso a potência, haja vista que o hábito não é impotência e o uso não é um ato, tornando-os indistintos nesta acepção de construção de uma forma-de-vida possível não somente de existência (isto é, algo que não seja apenas “vida nua”), como igualmente de vivência, de vida real.

Esta vida perpassa, todavia, enxergamos a relação da *oikonomia* e da *stasis* como fundamentos da modernidade e da necessidade de profanação do dispositivo para que se tenha a abertura desta possibilidade de realidade, ou seja, para que se tenha o uso e o hábito como construção de um repensar do estatuto conferido à vida humana, também para ressignificar o sentido do *homo sacer* e do estado de exceção em nossa vida política.

3 OIKONOMIA E STASIS: PROFANAÇÃO DO DISPOSITIVO

Os questionamentos levantados por Giorgio Agamben são essenciais para compreensão da constituição religiosa em torno das regras e da forma-de-vida enquanto fundamentos do moderno – e, ainda mais, de como a indistinção de sua ambivalência é colocada como essencial da vida no monastério, das relações entre os monges e de sua existência enquanto instituição voltada ao cumprimento da *Opus Dei*, da função sacerdotal de Jesus Cristo na terra – tornando o entendimento sobre a constituição religiosa monástica como elemento essencial na constituição moderna das instituições públicas e, porque não dizer, da própria vida.

Com isso, o filósofo italiano procura demonstrar como as diversas técnicas da soberania persistem na história e são essenciais no Estado Moderno como algo que lhes é inerente e se tornam não apenas técnica de soberania, mas técnica de governabilidade, seja pela forma do estado de exceção e a captura da vida nua pela *stasis*, seja pela *oikonomia* enquanto forma de utilização da economia: de alguma maneira a sacralidade estará nessa relação e, mais do que isso, colocar-se-á em sua ambivalência, na sua relação entre o sagrado e o mundano enquanto fomentadores

dessa ordem que precisa, necessariamente, ser profanada para desativar o dispositivo e trazer para o uso comum aquilo que é sacro.

Busca-se entender como a implicação entre vida e regra possibilita a indistinção entre elas a tal ponto que os conceitos de observância e aplicação, transgressão e cumprimento, se tornam fundamentais para compreensão do moderno.

Neste sentido, vemos que a escansão cronométrica do tempo nas fábricas é a divisão do tempo para obter, com a somatória dos segmentos divididos, melhores resultados finais, de modo a perpetrar através do sentimento da construção diária do Reino de Deus na terra a formação transpassada nas fábricas de se alcançar a melhor produção⁴ – a construção do sagrado se torna ética para o acúmulo profano proveniente do capital fabril –, contribuindo igualmente para encontrarmos a convergência entre o delineamento de determinadas situações jurídicas que encontrarão sua fundamentação futura no direito administrativo, que busca sua gênese na administração cenobítica presente nas regras e na religião dos monges.

Para compreendermos a nova figura da relação entre norma e vida que aqui começa a delinear-se, devemos nos referir a situações jurídicas que só mais tarde encontrarão sua forma técnica no direito administrativo – isto é, naquele ramo do direito moderno que teve sua gestação no *âmbito* da prática da administração eclesástica. É aí que encontramos normas (chamadas instrumentais) que preveem verdadeiros esquemas de comportamento, ligados à definição de uma “competência-dever”, ou seja, a uma obrigação ou a uma legitimação para agir que derivam de determinada situação (por exemplo, o ato de assumir um encargo). Os “deveres de ofício” que daí resultam configuram um tipo ou um esquema normativo de prática que não se esgota em determinada ação, mas define uma verdadeira conduta de vida, em que elemento objetivo e elemento subjetivo tendem a coincidir e que, nesse sentido, lembra o *vivere secundum regulam* e a *religio* do monge (SCHMITT, 2006, p. 37).

A presença da ambivalência sacral enquanto técnica de governabilidade está em sintonia com o que encontramos no Estado Moderno, sobretudo para impossibilitar

⁴Aponta Agamben: “Estamos acostumados a associar a escansão cronométrica do tempo humano à modernidade e à divisão do trabalho nas fábricas. Foucault mostrou que, às vésperas da Revolução Industrial, os dispositivos disciplinares (as escolas, as casernas, os colégios, as primeiras manufaturas reais), já a partir do sinal do século XVII, começaram a dividir a duração em segmentos, sucessivos ou paralelos, a fim de obter depois, pela combinação de cada série cronológica, um resultado conjunto mais eficaz. Embora Foucault mencione a precedente experiência conventual, raramente se observou, todavia, que, quase quinze séculos antes, o monasticismo havia realizado em seus cenóbios, com finalidades exclusivamente morais e religiosas, uma escansão temporal da existência dos monges, cujo rigor não só não encontrava precedentes no mundo clássico, como também, em seu intransigente absolutismo, talvez não tenha sido igualado por nenhuma instituição da modernidade, nem sequer pela fábrica taylorista” (AGAMBEN, 2014, p. 30).

a profanação e, por conseguinte, pensarmos na desativação do dispositivo para construção de uma forma-de-vida em que o uso poderá ser realizado e o hábito será potência. Carl Schmitt, ao tratar da teologia política, colocou que “a ‘onipotência’ do legislador moderno, sobre a qual se ouve em todo manual de Direito público, não provém da teologia somente de forma linguística. Mas, também, nos detalhes da argumentação surgem reminiscências teológicas” (SCHMITT, 2006, p. 37), trazendo na figura profana e mundana do legislador traços característicos da teologia e da religião, com a formação linguística centrada numa gênese cristã, o que implicará diretamente na ideia de vida e de distanciamento do *homo sacer*, este apenas em vida nua, puramente existencial, não em vivência.

Vemos, então, que a própria ideia de formação do Estado Moderno, que encontra suas bases mais sólidas no contratualismo representa, antes de tudo, um modelo no qual os monastérios já se encontravam constituídos em algumas premissas. Giorgio Agamben nos exorta, citando São Frutuoso de Braga, acerca de como o contrato monasterial estava presente como forma de constituição da comunidade eclesial em pleno Século VI, com a figura do abade enquanto escolhido pelos seus pares para ser o condutor daquela comunidade em Cristo, colocando uma cabeça como líder e a comunidade formada por diversos corpos, todos voltados aos ensinamentos evangelísticos dentro do cenóbio.

A imagem desse modelo nos é dado por Paulo Apóstolo (BÍBLIA, 2015) em seu testemunho bíblico, primeiro na Carta aos Colossenses, que traz Cristo como “a Cabeça da Igreja, que é o seu corpo” (Cl 1, 18) e complementa com a Epístola aos Romanos: “Pois assim como nós num só corpo temos muitos membros, e os membros não têm todos a mesma função, de modo análogo nós somos muitos e formamos um só corpo em Cristo, sendo membros uns dos outros” (Rm 12, 5).

Esta modulação paradigmática provinda do cristianismo será incorporada em maiores sentidos dentro da teologia política, visto de forma ampla por se tratar do público (e da *pólis*, assim se colocando) e da própria *oikonomia*, de maneira mais restrita, por se tratar do privado (do *oikos*, da casa):

Da teologia cristã derivam dois paradigmas políticos em sentido amplo, antinômicos, porém funcionalmente conexos: a teologia política, que fundamenta no único Deus a transcendência do poder soberano, e a teologia econômica, que substitui aquela pela ideia de uma *oikonomia*, concebida

como uma ordem imanente – doméstica e não política em sentido estrito – tanto da vida divina quanto da vida humana (AGAMBEN, 2011, p. 13).

É de se dizer ainda que construção paulina foi tomada por Thomas Hobbes para ilustrar como se constitui o Estado Soberano por meio do Leviatã: a cabeça trazendo a coroa perfeitamente constituída – como Cristo Rei – e o corpo formado por milhares de pequenos outros corpos que formam a sociedade – como os membros da Igreja formam a comunidade cristã – tendo aqui a significação profana dos dizeres sagrados de Paulo sobre Cristo e a Igreja. Salienta-se também sobre outros dois pontos da ilustração do Estado hobbesiano: em sua mão direita, o Soberano carrega a espada, símbolo do poder mundano – profano – e, em sua mão esquerda, traz o cetro enquanto orbe presente do divino – sagrado – possuindo a força ambivalente de ser o representante dos homens na terra ao mesmo tempo em que é abençoado por Deus para fazê-lo em seu nome.

Ou para melhor construção Giorgio Agamben afirma que *“el reino del Leviatán y el Reino de Dios son dos realidades políticas autónomas, que jamás deben confundirse. Sin embargo, están escatológicamente conectadas, en el sentido de que el primero deberá necesariamente desaparecer cuando el segundo se realice”* (AGAMBEN, 2017b, 76).

O contrato enquanto documento constituinte é formado pelas regras, que permitem então a constituição da comunidade eclesial imbuída do espírito de Deus. A relação entre a lei e a vida se constitui na relação entre o sagrado e o profano enquanto ambivalência que fundamenta o Estado Moderno. Se de um lado há a obrigação de sujeição, de outro há a obrigação de governar com justiça. A discussão, assim, não se encontra no problema da natureza jurídica ou não-jurídica da regra, mas na relação que surge entre a vida e a norma.

Aqui veremos que, para Agamben, o que estará em evidência é a relação de indiferença entre político e impolítico, possível de se perceber através da *stasis*, cujas forças se caracterizam pela politização (através do *oikos*) e a despolitização (pela *pólis*), sendo que a *stasis*, a guerra civil, estará na indistinção deste acoplamento.

2) Lo que está en juego en la relación entre el oikos y la pólis es la constitución de un umbral de indiferencia en el cual lo político y lo impolítico, el afuera y el adentro, coinciden. Entonces debemos concebir la política como un campo de fuerzas cuyos extremos son el oikos y la pólis: entre ellos, la guerra civil

marca el umbral en el que, al transitarse, lo impolítico se politiza y lo político se “economiza”:

politización ⇌ despolitización
oikos ——— |stasis| ——— pólis. (AGAMBEN, 2017b, p. 31).

Esta relação apresentada pela *stasis* é vista também na forma da biopolítica de captura da vida nua, tornando indistinta *zoé* e *bíos* e, por conseguinte, configurando o estado de exceção na exclusão-inclusiva desta, na qual a vida se torna apenas a existência, sem que com isso leve a algo distinto, tornando a vida também política⁵.

Na modernidade, o que teremos é um restar do tempo escatológico, no qual o fim da história se constrói neste incessante girar da máquina sobre a providência estatal na mesma medida de um governo teológico – mais uma das lacunas que devemos enfrentar – encarnando em nossa incapacidade de lidar com o religioso sem que seja em seu sentido mais comum de *religare*, de reconectar o homem e a divindade e não num sentido de possibilidade como propõe Agamben com a profanação e com o desativar o dispositivo que nos acorrenta a esta forma-de-vida lastreada unicamente na exceção.

Essa posição, longe de ser necessária para compreensão da vida (e da vida nua), fomenta uma condição de passividade do homem consigo próprio, ao não aceitar – e por vezes nem mesmo considerar – que o debate no entorno do sagrado é preponderante para que o dispositivo seja desativado, para que os termos, conceitos e toda gama de “utensílios” sagrados sejam reinseridos no profano, sejam outra vez mais humanizados para que encontrem nesta humanidade o seu real campo de atuação e de possibilidades de criação.

E isto ocorre também com a política, haja vista sua precípua relação com o sagrado, seja através da fomentação da *stasis*, pela construção da *oikonomia* ou mesmo do estado de exceção na apreensão da vida nua do *homo sacer* como paradigma da modernidade, conforme bem apontado por Giorgio Agamben:

Assim, o que chamamos de política é, antes de tudo, uma qualificação especial da vida, atuada por uma série de partições que acontecem no próprio corpo da *zoé*. Mas essa qualificação não tem outro conteúdo senão o puro

⁵ Afirma Giorgio Agamben: “isso implica, porém, que existe uma vida que é insuficiente para a política e que deve se tornar autárquica a fim de poder acender à comunidade política. Assim, a autarquia é, como a *stasis*, um operador biopolítico, que permite ou impede a passagem da comunidade de vida à comunidade política, da simples *zoé* à vida politicamente qualificada” (AGAMBEN, 2017a, p. 224).

fato da cesura como tal. Isso significa que o conceito de vida não poderá ser verdadeiro pensado enquanto não for desativada a máquina biopolítica que sempre já a capturou em seu interior por uma série de divisões e de articulações. A partir de então, a vida nua pesará sobre a política ocidental como um obscuro e impenetrável resíduo sacral (AGAMBEN, 2017a, p. 229).

Importante mencionarmos ainda o que Agamben classifica como “processos de subjetivação”, posto que será deles que decorrem a consciência da profanação do dispositivo, de trazer para o humano o que se encontra no sagrado com sua própria tomada de consciência de que a subjetivação não é o que se vende – principalmente pelos discursos democráticos –, fazendo decorrência dela a necessidade de dessubjetivação ao reconhecer que o dispositivo, longe de ser a autonomia do homem, é, antes, seu enclausuramento numa jaula de (im-)possibilidades que se fazem e se completam pelo estado de exceção permanente, fazendo com que os dispositivos, longe de promoverem a teleologia do homem, não o deixam dele se desvincular, produzindo de forma artificial uma subjetividade que não existe ao mesmo tempo que impede a dessubjetivação desse estado catatônico de vida nua.

A profanação não deve ser encarada como um desrespeito à religião, mas sim como uma “afrenta” à instituição desses dogmas no Estado, ou seja, é enfrentar seus pontos e suas vivências na sociedade civil, não na religiosa, embora ambas se encontrem, de corpo, na fomentação da biopolítica e da vida nua constitutiva do *homo sacer*. Trata-se de uma criação, de algo que pode possibilitar o entendimento através da humanização do sagrado, profanando-o. Essa criação, por certo, parte de um sentido negativo, não positivo, uma vez que é centrada no ser nadificante – até mesmo porque, de certo, o ser total, o ser totalitário (tal quais os regimes) não tem necessidade de mais nada além de si, bastando-se em sua própria realidade –, trazendo à luz ao presente.

Conforme já indicado por Giorgio Agamben, é aqui que surge a possibilidade de termos o uso e o hábito não como atos, mas como possibilidades de um algo novo pela desativação dos dispositivos que não nos permitem viver. Se podemos citar o celular e seus muitos aplicativos na atualidade, podemos igualmente considerar o papel dos dispositivos religiosos no Estado que impedem a dessubjetivação do ser, alienado em sua não-existência.

Tais pontos são salutares quando consideramos a multiplicação dos dispositivos na sociedade capitalista e, por conseguinte, na grande dificuldade de se

desativar a enormidade de aparelhos que surgem. O celular se tornou uma célula do nosso corpo, um membro que possui, por sua vez, outros dispositivos, como aplicativos dos mais diversos e que, ainda mais, possibilitam acessar outras formas de vida, como ocorre com as redes sociais, por exemplo, fazendo com que o uso, longe de permitir uma desativação do dispositivo, seja uma prisão extensiva da vida nua, não permitindo o uso comum enquanto vida do hábito.

Aquele que se deixa capturar no dispositivo 'telefone celular', qualquer que seja a intensidade do desejo que o impulsionou, não adquire, por isso, uma nova subjetividade, mas somente um número através do qual pode ser, eventual mente, controlado; o espectador que passa as suas noites diante da televisão não recebe mais, em troca da sua dessubjetivação, que a máscara frustrante do *zappeur* ou a inclusão no cálculo de um índice de audiência. (AGAMBEN, 2009, p. 48).

O uso comum da vida e das coisas defendida pelo franciscanismo, como veremos, é a forma pela qual tenta-se desativar o dispositivo litúrgico e de inverter a subordinação do agir particular do sacerdote ao governo divino através da própria vida, colocando novamente sagrado e profano num mesmo plano de oscilação sem solução da vida. Assim, será possível traçar um paradigma no qual o não-direito se fundamenta pelo direito quanto ao *usus pauper*, em que Giorgio Agamben nos mostra que a relação de exclusão-inclusiva, o dentro e o fora da exceção absoluta franciscana, encontra-se como modelo de existência possível de se pensar a vida em apartado da soberania do Moderno, ou seja, não implicada no estado de exceção.

Essa é a evidenciação que deixam os franciscanos quando colocam sua forma-de-vida como a forma de vida de Cristo nos Evangelhos, de sua forma-de-vida conforme os preceitos do Pai Celestial, um modelo da *oikonomia* da salvação num sentido escatológico de tomar a vida de Cristo como sua própria vida, não somente enquanto significado histórico, mas como forma-de-vida, algo que nos é muito evidenciado na modernidade diante da incapacidade de desvincular o sagrado, fazendo com que a profanação necessária não aconteça e o hábito sendo ato, a vida é nua e o uso não é comum. Vida que não é vida.

4 *USUS PAUPER*: O USO COMUM COMO GOVERNABILIDADE DA FORMA-DE-VIDA

São Francisco viveu entre o Século XII e XIII, já no período da Baixa Idade Média. Foi o monge fundador da ordem mendicante dos franciscanos – ou Ordem dos Frades Menores –, que se colocaram como contraponto ao que até então existia na ordem dos monges católicos, inserindo o conceito de “seguimento”, o que conferiu nova significação à vida e à regra. Segundo Agamben, pelos ensinamentos franciscanos, não mais se tratava de aplicar uma forma/norma à vida, mas sim de viver segundo essa forma, na qual se estabeleceu diferenciação importante que anteriormente não havia, isto porque Francisco muda o sintagma *vita vel regula* para *regula et vita* [de “vida **OU** regra” para “regra **E** vida”], mudança que fará toda diferença e que consta dos escritos de seu texto intitulado “Regra Não Bulada”⁶.

A altíssima pobreza [*altissima paupertas*] é o resultado desta mudança, na qual o monge – com base na Regra Não Bulada e nos Santos Evangelhos – procura lançar uma doutrina que possui como fundamento os ensinamentos de Cristo. As três regras dos frades menores explicitam como a forma-de-vida dos franciscanos imitavam a vida do próprio Salvador, vivendo de acordo com essa doutrina, causando grande choque no comando da Igreja em função das regras com que os monges se guiavam para atingir o objetivo de seguir a Cristo, materializando sua presença novamente no mundo com o exemplo que a vida desses monges secularizavam na história.

Esta é, aliás, importante menção em que se constituía a forma-de-vida dos franciscanos: o exemplo é a forma que conduz quem aderir a este modelo a impossibilidade de separar-se dele⁷. Desta maneira, quando se atestava a literalidade da “altíssima pobreza”, consequentemente referenciava-se aos frades menores, de modo que a imagem estava necessariamente atrelada à forma, em que a pobreza

⁶Assim temos o Item 1, do Capítulo 1: “1. A regra **e** a vida destes frades é esta, a saber: viver em obediência, em castidade e sem próprio, e seguir a doutrina e os vestígios de nosso Senhor Jesus Cristo” (ASSIS).

⁷Sobre o tema, bem expõe Agamben: “O sentido de *forma* é, nesse caso, ‘exemplo, paradigma’; mas a lógica do exemplo não é de modo algum simples, e não coincide com a aplicação de uma lei universal. *Forma vitae* designa, nesse sentido, um modo de vida que, ao aderir estreitamente a uma forma ou modelo, de que não pode ser separado, se constitui por isso mesmo como exemplo” (AGAMBEN, 2014, p. 101).

levava a concluir sobre o estado que aquele monge encontrava-se, tornando indissociável o exemplo da forma em que o monge estava.

Agamben demonstra que os monges franciscanos relacionavam a liturgia como modo concreto do exercício de sua forma-de-vida, sendo neste ponto que a mudança realizada por Francisco no sintagma de *vel* para *et* (da conjunção “ou” para “e”), torna indistinta a regra e a vida dos monges enquanto aspecto do modo de vida que levavam ao reivindicar a pobreza enquanto parâmetro de sua vivência em Cristo, pregando o desprovemento de todos os bens e propriedades mundanas que viria a constituir-se como o fundamento da forma-de-vida, o uso sem apropriação, mero uso comum das coisas, desativadas de uma significação sagrada.

Vida e regra são indistintos e se consolidam na figura do próprio franciscano que, desprovido de qualquer interesse outro que não a vida voltada aos ensinamentos jesuítos – a regra – não possui outra forma de ser constituído enquanto ser terreno. Cristo deve ser seguido. É essa a principal preocupação de São Francisco: não de preceituar e criar regras; não o ato de aplicar determinadas regras a determinados grupos; não impor uma forma à vida (não legislar um direito que poderia enquadrar sua ordem). É uma vida que em seu próprio ato de viver se faz de acordo com a forma, de acordo com os preceitos de Deus e com a vida de Jesus Cristo: uma vida que, enquanto ato de seguir, ela mesma se forma ao coincidir com esta.

Não se poderia dizer com mais clareza que, quando uma vida (a vida de Cristo) fornece o paradigma da regra, a regra se transforma em vida, se torna *forma vivendi et regula vivifica*. O sintagma franciscano *regula et vita* não significa uma confusão entre vida e regra, mas a neutralização e a transformação de ambas numa ‘forma-de-vida’ (AGAMBEN, 2014, p. 113).

Assim também regra e vida se identificam como únicas e se tornam a fundamentação precípua da forma-de-vida franciscana que, reivindicando a altíssima pobreza de Cristo como sua própria condição existencial, calcada na extrema pobreza como único modo (forma) de se alcançar a glória de Deus. Segundo Agamben, os relatos históricos do período acabaram se preocupando mais em revelar o embate entre os franciscanos e a Cúria Eclesiástica em função dessa doutrina do que exatamente o que viria a ser a colocação em primeiro plano da discussão acerca da

vida e não da regra⁸, que foi o centro principal da defesa dos franciscanos de sua forma-de-vida.

Os franciscanos não apenas liam incansavelmente a bíblia diariamente, como também procuravam vivê-la conforme os preceitos divinos, aplicando este conceito para qualquer ação e atitude que tomavam no mundo profano, isto é, ignoravam a liturgia eclesial para se lastrear na liturgia de Jesus Cristo insculpida nos textos bíblicos, aplicando esta forma de viver no que dizia respeito aos ritos cristãos – divino – e às tratativas que teriam nas relações com os demais – profano –, o que tornava difícil, para não dizer impossível, a aplicação do direito civil, isto porque a altíssima pobreza pressupunha o desprendimento de qualquer forma de propriedade ou de posse, como a vida de Jesus se pautou. A pergunta “como sobreviviam se nada possuíam?” gerou embates calorosos entre os dois lados: a Cúria Católica, rica de seus domínios seculares de um lado e de outro os franciscanos, pobres na vida por nada possuírem e ricos no espírito direcionado a Deus.

A justificativa franciscana passou a se lastrear pelo *usus pauper* – uso pobre – como forma de realização da altíssima pobreza como vida segundo a forma do Evangelho – a vida segundo Cristo, palavra e carne, regra e vida reunidas em uma figura – o que sem dúvidas conflitava com a vida segundo a forma da Santa Igreja Romana – seja pela doutrina litúrgica existente, seja pela negação da pobreza extrema para se alcançar a glória de Deus.

O uso pobre, segundo a doutrina franciscana, não se relacionava com as determinações jurídicas acerca do uso enquanto ato – como o *usus iuris*, que designava um direito e não o ato de usar – que é o exercício exterior sobre algo (*usus facti*) e assim, ao explicar como o uso encontra-se no campo do não-direito, os franciscanos valeram-se do direito para conceber tal possibilidade.

Ao utilizar o direito para explicar o não-direito, a posição da altíssima pobreza frente a este embate é de colocar o uso das coisas como a forma constitutiva de todos

⁸Neste sentido, temos o importante trecho: “Também é óbvio que uma forma de vida praticada com rigor por um grupo de indivíduos terá necessariamente consequências no plano doutrinário, que poderão levar – como de fato levaram – a conflitos e contrastes extremos com as hierarquias eclesialísticas; mas é precisamente sobre tais contrastes que se concentrou prevalecentemente a atenção dos historiadores, deixando em segundo plano o fato de que, talvez pela primeira vez, estava em jogo nos movimentos não a *regra*, mas a *vida*, não o fato de poder professar este ou aquele artigo de fé, mas de poder viver de maneira determinada, praticando alegre e abertamente uma determinada forma de vida” (AGAMBEN, 2014, p. 99).

os monges nada ter de propriedade, somente utilizando em caso de necessidade a propriedade alheia, inclusive da Igreja Católica. O *usus* se constitui como o direito de não possuir direitos – em alguns casos consideram-nos pela ótica jurídica como “*alieni iuris* [sob o direito de outro, isto é, sem direito próprio], comparados aos *filius familias* [filhos da família], e ao *pupillus* [menor] submetido à tutela de um adulto *sui iuris* [sujeito à lei]” (AGAMBEN, 2014, p. 117), encontrando-se sempre sob o domínio jurídico de outrem – sendo a base da *altissima paupertas* em Cristo.

Por isso, confrontada com essa ‘novidade’, a estratégia da Igreja constituiu, por um lado, em procurar ordená-la, regulá-la e conformá-la de modo a canalizar os movimentos para uma nova ordem monástica ou inseri-los num movimento já existente; por outro, quando isso era impossível, deslocar o conflito do plano da vida para o da doutrina, condenando-o como heréticos. Em ambos os casos, o que continuava não pensado era precisamente a aspiração originária que havia levado os movimentos a reivindicar como *vida* e não uma *regra*, uma *forma vitae* e não um sistema mais ou menos coerente de ideias e doutrinas – ou, mais precisamente, a propor não uma nova exegese do texto sagrado, mas sua pura e simples identificação com a vida, como se eles não quisessem ler e interpretar o Evangelho, mas apenas vivê-lo (AGAMBEN, 2014, p. 99-100).

Temos que a estratégia da Igreja Católica procurou tratar com os franciscanos no plano jurídico – velado na ordenação, regulação e conformação da canalização dos movimentos para uma nova ordem monástica ou colocá-los num movimento já existente, tornando o regramento desta ordem, seja como nova ou como partícipe de uma já existente, a possibilidade de controle através da (re-)inserção no âmbito da liturgia eclesial os franciscanos, afastados através do seguimento à liturgia sacerdotal baseada em Cristo, o que se constituía no deslocamento da discussão do plano da vida ao da doutrina – procurando colocá-los no campo do direito canônico –, sem pautar-se na principal questão advinda das formulações franciscanas, qual, seja, o *usus pauper*.

A Cúria Eclesial procurava, desta feita, a retomada da mudança realizada por São Francisco a partir da *altissima paupertas*: afirmava-se através da *vita vel regula* [vida ou regra] e afastava o sintagma franciscano *regula et vita* [regra e vida] contido na indistinção, na neutralização de qualquer diferença que outrora fosse capaz de separar as regras da vida dos frades, suprimindo com isso tanto a forma-de-vida no não-direito – enquanto ordem estabelecida pela altíssima pobreza – como a forma-de-vida existente no direito – condenando-os como heréticos por meio do direito

canônico –, tendo como força basilar o discurso jurídico e não a simples forma-de-vida possível pelo uso, a vida que torna possível o hábito.

Os franciscanos, por seu lado, se encontravam no embate por pregarem o oposto do tentado pela instituição católica. Não desejavam um regramento sob o qual viver – reivindicavam a *vita* e não a *regula* – não desejando que regras fossem criadas pela Cúria Eclesial para inseri-los como nova ordem, muito menos serem forçados a participar de ordem já existente única e exclusivamente com o intuito de já estarem inseridos num grupo com regras vigorantes. Tudo o que pretendiam era o oposto, tornando pelo uso comum (simples) a vida pelo hábito, uma forma-de-vida. O reconhecimento que desejavam era apenas viver segundo Cristo; não apenas experienciá-lo através da leitura e interpretação dos Evangelhos, mas também vivê-lo como ele viveu.

Os franciscanos pregavam, desta maneira, a forma de vida existente fora do direito. Por sua altíssima pobreza defendida, estavam fora do direito, com a neutralização da distinção dualística entre vida ou regra [*vita vel regula*] por meio da indistinção pretendida com regra e vida [*regula et vita*], tornando essa forma-de-vida a realização de uma vida e prática humanas totalmente fora das determinações jurídicas, inatingível pelo direito, algo que para a sociedade moderna é totalmente impensável de concretização, embora aos monges franciscanos se revelasse como única forma de seguimento de Jesus Cristo através dos Evangelhos (sua vida e regra).

A estratégia utilizada, contudo, encontrava lastro na justificação jurídica para o não-pertencimento franciscano ao mundo do direito. Para tanto, colocavam como único direito que possuíam o direito de não possuir direitos, tornando o seu uso pobre das coisas – *usus pauper* – máxima que não se fundamenta na experenciação jurídica, pelo contrário, encontra-se fundamentada na vida de Jesus Cristo e no testemunho contido dessa vivência nos Evangelhos, ainda que para se chegar a esta conclusão os franciscanos utilizassem-se do direito, conforme Agamben bem explicita ao trazer as considerações do franciscano Guilherme de Ockham:

É importante não perder de vista a sutileza da estratégia de Ockham a respeito do direito: trata-se, por assim dizer, de manter-se fora e dentro do direito, de reafirmar com vigor o princípio da liceidade da *abdicatione iuris* sancionado pela *Exit qui seminat* e, ao mesmo tempo, contra João XXII, de não privar os franciscanos do recurso ao direito natural, limitando-o, porém, ao caso de extrema necessidade. Se observarmos bem, isso significa que os

frades menores efetuam uma inversão e, ao mesmo tempo, uma absolutização do estado de exceção: no estado normal, em que aos homens cabem direitos positivos, eles não têm direito algum, mas apenas uma licença de uso; no estado de extrema necessidade, eles recuperam uma relação com o direito (natural, não positivo) (AGAMBEN, 2014, p. 120).

A negação ao direito se faz possível tão somente com fundamento no próprio direito, constituindo o dentro e o fora, a exclusão-inclusiva da exceção. Franciscanos renunciavam a todo direito – o que aos demais homens se constituía viver em exceção – menos ao que Guilherme de Ockham⁹ coloca como o direito natural e subjetivo de uso – pois todo e qualquer direito natural é irrenunciável – formando aqui a relação de exceção em que dentro e fora do direito se indeterminam através da altíssima pobreza. São completamente estranhos ao direito e à liturgia eclesial, seguindo unicamente a doutrina direta de Jesus Cristo. É o estado de exceção – absoluto – franciscano, caracterizado pela extrema necessidade¹⁰ que levaria ao único direito – o natural de uso – que os frades guardavam em suas vidas.

A *altissima paupertas* se caracteriza pela ruptura do antigo modo de vida da *vita vel regula* para inserir uma nova forma-de-vida unicamente no seguimento de Cristo, combinando assim regra e vida numa zona de indistinção e indiferença consubstanciada na ação de acordo com os preceitos evangelísticos. O não-direito, com a justificação pelo direito, se torna a nova forma-de-vida baseada na altíssima pobreza e no direito único de não ter direitos, todos renunciados, com exceção ao direito natural de uso.

Todo esse desenvolvimento acerca da altíssima pobreza e do *usus pauper* no franciscanismo é inerente para considerarmos, dentro das perspectivas já

⁹Ainda sobre o assunto, complementa o pensamento o professor Willis Santiago Guerra Filho: “A obra de Ockham vai então sugerir que não se considere o *jus* apenas como a quota de bens que nos cabe, por determinação do direito positivo ou natural, a qual podemos reivindicar perante tribunais, já que temos para isso uma *potestas vindicandi*, pois esse é o *jus fori*, nascido *ex pactione*, convencionalmente, do direito positivo humano, havendo também o que já Agostinho denominou *jus poli* (embora se referindo ao sentido objetivo do Direito), o qual é a permissão ou faculdade que nos vem do céu (*polus*), da natureza pela razão e do direito positivo verdadeiramente divino para usarmos os bens com despojamento, sem ser por eles possuídos, abdicando mesmo de sua defesa perante tribunais, como preconizou Jesus Cristo. É essa posse a título precário, permitida pelo verdadeiro proprietário – no caso, Deus –, que os franciscanos teriam, individual e coletivamente, enquanto ordem: um direito em sentido moral, mas não naquele propriamente jurídico” (GUERRA FILHO, 2010, p. 344).

¹⁰Ao tratar da necessidade, importante lembrarmos os ensinamentos de Agamben na obra “Estado de Exceção”, ao considerar que a necessidade não tem lei – ela não reconhece nenhuma ou cria sua própria lei – subtraindo um caso particular – os franciscanos – da aplicabilidade da lei através da sua desaplicação.

anteriormente tratadas acerca da *oikonomia*, da *stasis* e do uso comum, uma forma de real desativação do dispositivo, da profanação que possa ser considerada enquanto real modelo de forma-de-vida através do uso.

Se torna evidente então uma caracterização da forma-de-vida pelo uso que pode se colocar como potência de algo para sair da exceção, isto é, o ser humano enquanto potência para desativar o sagrado insculpido na política e concatenar uma via para fora da exclusão-inclusiva que a biopolítica atual pressupõe.

A vida, no estado de exceção tornado normal, é a vida nua que separa, em todos os âmbitos, as formas de vida com relação à coesão delas numa forma-de-vida. Dessa maneira, no lugar de cisão marxiana entre o homem e o cidadão, entra aquela entre a vida nua, portadora última e opaca da soberania, e as múltiplas formas de vida abstratamente recodificadas em identidades jurídico-sociais (o eleitor, o trabalhador dependente, o jornalista, o estudante, mas também o soropositivo, a travesti, a estrela de filme pornô, o velho, o pai, a mulher), todas repousando sobre aquela (AGAMBEN, 2017a, p. 235).

Em se tratando tal qual Guilherme de Ockham considerou, ou seja, o direito natural e subjetivo de uso, teremos uma real possibilidade de repensarmos o estado de exceção e a biopolítica moderna, algo que fica muito claro na já trabalhada obra “Uso dos Corpos”, em que Giorgio Agamben apresenta esse caminho para sair da biopolítica e do aprisionamento/controlado dos corpos através do uso comum das coisas.

Desativar o dispositivo e profanar o sagrado, na acepção da filosofia agambeniana, nos permite pensarmos em diferentes enfoques, aceitando a existência do estado de exceção sem que com isso enseje o consentimento passivo com a situação de *homines sacri* em que nos encontramos, ou seja, aceitamos que vivemos em pleno estado de exceção corruptível da vida humana, de seres capturados pela exceção, mas de forma alguma cooptados por ela, conformados com esta exceção e com a vida nua que representa. Enxergar nossa nudez no estado de exceção não o fará desaparecer como um passe de mágica, como também não nos trará vestimentas para “cobrir nossas vergonhas” e nem é esse o intuito primevo a que devemos buscar.

Reconhecer a exceção e nossa nudez é reconhecer que o caminho para a democracia passa pela desativação destes dispositivos, profanando o sagrado (im-) posto pelo discurso e pela ideologia oficial dominantes, rompendo com essas formas para se alcançar o real através do imaginário, cuja proibição é, na mais das vezes, a maior das proibições contidas no sagrado do estado de exceção com seus diversos

dispositivos que servem tão somente para captura da vida, tomada de fora e inclusa por isso, fazendo dela parte da exceção, já que os objetos não são considerados como dentro do enfoque do uso comum, mas como partes de nós.

Surge, mesmo no estado de exceção, a possibilidade democrática de saída através do uso comum, de termos como paradigma a desativação desses dispositivos alienantes, colocando-os ao nosso uso e não como partes inerentes do nosso ser, totalmente indistintos por isso. A filosofia de Giorgio Agamben nos permite caminhar desta forma, como bem pontua o professor Jonnefer Barbosa:

Se algo caracteriza, portanto, a democracia moderna em relação à clássica, é que ela se apresenta desde o início como uma reivindicação e uma liberação da *zoé*, que ela procura constantemente transformar a mesma vida nua em forma de vida e de encontrar, por assim dizer, o *bíos* da *zoé*. Daí, também, a sua específica aporia, que consiste em querer colocar em jogo a liberdade e a felicidade dos homens no próprio ponto – a ‘vida nua’ – que indicava a sua submissão. Por trás do longo processo antagonístico que leva ao reconhecimento dos direitos e das liberdades formais está, ainda uma vez, o corpo do homem sacro com seu duplo soberano, sua vida insuscetível e, porém, matável. Tomar consciência dessa aporia não significa desvalorizar as conquistas e as dificuldades da democracia, mas tentar de uma vez por todas compreender porque, justamente no instante que parecia haver definitivamente triunfado sobre seus adversários e atingido seu apogeu, ela se revelou inesperadamente incapaz de salvar de uma ruína sem precedentes aquela *zoé* a cuja liberação e felicidade havia dedicado todos os seus esforços (BARBOSA, 2013, p. 85).

Temos claro que os estudos de Giorgio Agamben não perpassam somente a filosofia, como caminham também na compreensão dos étimos político-jurídicos que nos acompanham na modernidade. Seja através da inserção da vida nua capturada pelo estado de exceção ou em suas análises das regras e formas-de-vida encontradas nos mosteiros na execução da obra de deus ou ainda em como o restar messiânico nos é tão caro na atualidade, o filósofo italiano nos conduz por caminhos claros da ligação precisa e fundamental da religião com o Estado e com os modelos de formação político-jurídicas que neles se assentam, demonstrando a importância de se estudar, de profanar o sagrado para alcançar a compreensão do presente, daquilo que nos é contemporâneo, aquilo que nos falta, está neste trazer ao presente para construir um algo diferente.

É o mesmo problema que se anuncia com nossa incapacidade de entendimento da *oikonomia* e de seu transporte à *pólis*, na construção da politização pela despolitização, da *stasis* enquanto paradigma político em cuja fidelidade o cristianismo

se apossou e fomentou a economia da fé. Não considerar esses pontos na modernidade é ignorar por completo como a religião e a questão do tempo escatológico dentro do restar dos acontecimentos históricos é inerente para compreendermos nossa realidade e, assim, desativar o dispositivo, profanar o sagrado e trazê-lo de volta ao campo da humanidade, possibilitando o uso comum das coisas e, por conseguinte, em pensarmos uma democracia viável fora da exceção.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Giorgio Agamben se propõe a demonstrar com suas considerações como vida e regra são capazes de se indeterminar e trazem, em si, o paradoxo constitutivo do próprio ser humano. Quando insere a questão dos franciscanos, vemos que o monge, ao viver cada momento de sua vida em relação à regra, faz com que esta não se torne lei, porém, se apresente como a forma de sua constituição no mundo: o sagrado se torna indistinto no profano abrindo espaço para que a “governabilidade divina” se possibilite em realização.

A *regula* pode ser definida, em termos agambenianos, como o texto que constitui o monastério e daí sua impossibilidade de atribuir-se como texto literário definido – como, por exemplo, um texto legal –, já que sua constituição atrelava-se em grande parte à própria vida dos frades, como fatos sobre a vida em geral dos monges ou dos fundadores do monastério. Todavia, na mesma toada de sua impossibilidade de definição enquanto lei, igualmente estava distante de ser um conselho ou simples indicações. Um monge isolado, nestas condições, não poderia aplicá-la, motivo pelo qual aponta Agamben que tais disposições não eram obrigatórias na realidade total, mas sim somente ao cenóbio e à comunidade de monges que o integram, que o vivem.

Nesta concepção, o monge não promete a regra, como ocorre com o direito; vivem segundo seu modo de viver. O objeto não é um texto legal que deve ser observado ou atos predeterminados que devem ser praticados, mas a própria vida do monge colocada em evidência. A adesão do monge à regra não significa a observação dos preceitos ali determinados. Pelo contrário, torna-se claramente evidente que sua adesão significa a indeterminação da sua vida na regra, tornando ambas indistintas enquanto forma de vida voltada à concretização da obra de Deus.

A liturgia procura fazer o agir do sacerdote coincidir no sacramento com o governo divino, se tornando uma forma de governar a ação do homem e a conduzir ao sacramento. A impossibilidade dessa captura está no fato de a forma de vida do monge ser litúrgica e esta ser sua forma de vida, no limiar de indiscernibilidade que fundamenta sua existência. A *altissima paupertas*, enquanto *forma vitae* dos franciscanos, coloca tal coincidência não na liturgia doutrinária eclesial, mas na vida de Jesus Cristo enquanto única forma possível existencial.

Todas essas construções cenobíticas são encaradas dentro da formulação do hábito e de como este pode ser indicativo do uso comum justamente através das lições franciscanas, ou seja, pelo *usus pauper*, em que, uma vez ocorrendo a desativação dos dispositivos que encampam o sagrado (o que somente é possível com a profanação dessa sacralidade), encaramos igualmente a construção de um modelo outro de pensamento político.

Se tanto a *oikonomia* como a *stasis* são fundamentos estruturantes do Estado Moderno e, por consequência, da biopolítica através da captura da vida nua pela exclusão-inclusiva do estado de exceção, de outro temos por via de possibilidade a libertação desses dispositivos aprisionantes, que fomentam não o uso comum e se encontram, doutro ângulo, inseridos num conceito do sacral que não nos permite o abandono da exceção.

As regulações e a vida, colocadas nas formas do comportamento, dos hábitos e da marcação do tempo, das relações hierárquicas, da obediência e do comando, como formas-de-vida, todos tidos em ideais monásticos, temos que suas construções levam, na modernidade – em que o cotidiano se adéqua à lei e às regras – como a indistinção entre regra e vida se fundamentam, levando até mesmo ao controle – tornando *zoé* e *bíos* indistintas na consecução biopolítica – que fomentam dilemas contemporâneos em cujas discussões a exceção se situa e se possibilita, tornando a forma-de-vida e, inclusive, a vida fora do direito dos franciscanos, fontes salutares para compreensão desta saída possível da exceção e, até mesmo, em pesarmos nas vias democráticas de existência.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **O uso dos corpos [Homo Sacer IV, 2]**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2017a.

_____. **Stasis: La guerra civil como paradigma político [Homo Sacer II, 2]**. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2017b.

_____. **Altíssima pobreza: regras monásticas e forma de vida [Homo Sacer IV, 1]**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014.

_____. **O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo [homo sacer ii, 2]**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.

_____. **O que é contemporâneo? & outros ensaios**. Chapecó: Argos, 2009.

ASSIS, São Francisco de. **Regra não bulada**. Disponível em: <<http://procamig.org.br/portal/index.php/regra-nao-bulada/>>. Acesso em: 08 out. 2016.

BARBOSA, Jonnefer Francisco. *Vida nua e formas-de-vida: Giorgio Agamben, leitor das fontes greco-romanas*. **Revista Hypnos**, n. 30, p. 79-97, jan./jun. 2013. Disponível em: <<http://www.hypnos.org.br/revista/index.php/hypnos/article/view/175>>. Acesso em: 19 jun. 2020.

BÍBLIA. Português. **A Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus Editora, 2015.

GUERRA FILHO, Willis Santiago. Epistemologia e Jusfilosofia em Guilherme de Ockham. *In: GONZAGA, Alvaro de Azevedo; GONÇALVES, Antonio Baptista Orgs.*) **(Re)pesando o direito: estudos em homenagem ao professor cláudio de cicco.b** São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2010.

SCHMITT, Carl. **Teologia política**. Belo Horizonte: Editora Del Rey, 2006.

VATICANO. **Constituição conciliar Sacrosanctum Concilium sobre A Sagrada Liturgia**. Roma: 4 dez. 1963. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_po.html>. Acesso em: 08 out. 2016.

Artigo recebido em: 12/06/2020

Artigo aprovado em: 26/07/2020

Artigo publicado em: 12/08/2020